Realitas Agama dan Problem Studi Ilmiah-Empiris
(Kajian Filsafat Ilmu atas Pemikiran Peter L. Berger)

Oleh : Irfan Noor, M.Hum*

Abstrak:

Tulisan ini berusaha untuk melihat pemikiran Peter L. Berger tentang agama dalam upayanya untuk mengatasi problem "reduksionisme" dalam teoritisasi ilmiah, yang disinyalir berakar dari kecenderungan dalam sosiologi modern dan kontemporer untuk menekankan salah satu kutub dari realitas sosial tersebut, yakni *individu* atau *masyarakat*. Walaupun dalam tataran paradigmatis, Berger berhasil membangun kerangka teori sosial yang dialektis, namun ternyata Berger juga akhirnya gagal untuk melihat agama secara utuh. Salah satu bentuk kegagalan Berger tersebut adalah Berger cenderung mereduksi realitas agama ke dalam kerangka kognitif semata, walaupun di sisi yang lain Berger cenderung untuk menyatakan realitas sosial agama tidak hanya ditentukan oleh ideasi agama itu sendiri tapi juga oleh kondisi-kondisi sosial. Tampak di sini Berger mengalami ambigiusitas dalam membangun teoritisasi agama.

Kata Kunci: Reduksionisme, Dialektika, Universum-Simbolik, Transendensi, Keberhinggaan Eksistensial.

A. Pendahuluan

Penelisikan yang dalam atas problem "reduksionisme" dalam teoritisasi ilmiah terhadap fenomena agama sesungguhnya berakar jauh pada problem teoritisasi ilmiah-empiris atas realitas sosial.[1] Kontroversi yang sering terjadi dalam setiap usaha teoritisasi realitas sosial

---

* Irfan Noor, M.Hum adalah Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin. Pendidikan Strata-Satu (S1) diperoleh pada jurusan Aqidah Filsafat fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Jogjakarta dan Strata-Dua (S2) diperoleh pada program studi Ilmu Filsafat Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Jogjakarta. Saat ini sedang melanjutkan program Ph.D di Fakulti Antarbangsa Universiti Utara Malaysia.

[1] Annette Ahern, "Re-enchanting the World: Berger's Sacramental Approach to Religion", dalam Toronto Journal of Theology, 11/1, 1995. Lihat juga Michael Sastrapratedja, "Pengantar", dalam Peter L. Berger, *Kabar Angin dari Langit*, Jakarta: LP3ES, 1992), hlm. x.

dalam sosiologi modern dan kontemporer tersebut adalah kuatnya kecenderungan untuk menekankan salah satu kutub dari realitas sosial tersebut, yakni *individu* atau *masyarakat*.

Kecenderungan ini, misalnya, dapat dilihat dalam perkembangan awal sosiologi modern sebagaimana yang dirumuskan oleh August Comte yang sangat menekankan gambaran masyarakat yang "holistis", yakni kesatuan, yang dalam bentuk dan arahnya tidak tergantung pada inisiatif bebas anggotanya, melainkan pada proses spontan-otomatis perkembangan akal budi manusia.[2] Pada rentang waktu yang agak berbeda, Karl Marx masuk dalam jalur yang sama, yakni memusatkan perhatiannya pada tingkat struktur sosial. Marx, dengan memperhatikan ini, ingin menjelaskan bagaimana cara orang menyesuaikan dirinya dengan lingkungannya.[3] Ia, dalam konteks inilah, sangat menekankan aspek struktur sosial yang memberi kondisi riil bagi suatu kesadaran individu. Baginya, kesadaran tidak lain daripada keadaan yang disadari, sehingga bukanlah pada ide-ide dominan atau pandangan hidup, realitas sosial itu ditemukan tapi pada apa yang mendasari struktur sosial itu sendiri. Marx, dengan demikian, sangat menekankan aspek struktur sosial daripada individu.[4] Pola kecenderungan ini juga sangat ditekankan oleh Emile Durkheim secara yang lebih ekstrem. Durhkeim menekankan masyarakat sebagai sesuatu yang riil, berada secara lepas dari individu-individu yang kebetulan termasuk di dalamnya dan bekerja menurut prinsip-prinsipnya sendiri yang khas, yang tidak harus mencerminkan maksud-maksud individu yang sadar.[5] Artinya,

---

[2] K. J. Veeger, *Realitas Sosial*, (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 20.

[3] Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, diterjemahkan oleh Robert M. Z. Lawang, Jilid I, (Jakarta: Gramedia, 1994), hlm. 121.

[4] George Ritzer, *Classical Sociological Theory*, (New York: McGrawHill, 1996), hlm. 154.

[5] Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, … *Op.Cit*, hlm. 214.

masyarakat bagi Durkheim memiliki posisi yang mengatasi kehadiran individu dan mencerminkan realitas sosial itu sendiri.[6]

Sementara pada perkembangan lain sosiologi, pola kecenderungan yang menekankan kutub individu terumuskan dalam sosiologi Max Weber. Menurutnya, bukanlah struktur-struktur sosial atau peranan-peranan sosial yang pertama-tama menghubungkan orang dan menentukan isi corak kelakuan mereka, melainkan "arti-arti" yang dikenakan orang kepada kelakuan mereka.[7] Bagi Weber, dengan demikian, hanya individu-individu yang riil secara objektif, dan bahwa masyarakat hanyalah satu nama yang menunjuk pada sekumpulan individu-individu. Konsep struktur sosial atau tipe-tipe fakta sosial lainnya yang lebih daripada individu dan perilakunya serta interaksinya dianggap sebagai suatu abstraksi spekulatif tanpa suatu dasar apapun dalam dunia empiris. Struktur sosial dalam perspektif Weber didefinisikan dalam istilah-istilah yang bersifat probabilitas dan bukan sebagai suatu kenyataan empirik yang terlepas dari individu-individu.[8] Pola kecenderungan ini kemudian mengalami perkembangan lain di tangan Talcott Parsons. Melalui teori *fungsionalisme-struktural*, Parsons yang pada awalnya ingin memperlihatkan bagaimana posisi individu dari perannya dalam fungsi-fungsi struktur sosial akhirnya terjebak untuk menekankan arti penting struktur sosial. Titik tekan ini disebabkan oleh tujuannya untuk menjelaskan "bagaimana keteraturan masyarakat itu dimungkinkan. Individu, dalam pemikiran Parsons, diganti oleh sistem sosial. Individu menjadi dilihat dari segi struktur sosial yang merumuskan dia sebagai siapa, dan mengenakan kepadanya hal-hal yang diharapkan oleh masyarakat. Ketunggalan individu lenyap dibalik peranan-peranan

---

[6] Tom Campbell, *Tujuh Teori Social*, diterjemahkan oleh F. Budi Hardiman, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 174.

[7] K. J. Veeger, *Realitas Sosial* , … *Op.Cit*, hlm. 175.

[8] Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, … *Op.Cit*, hlm. 222.

yang telah dilembagakan oleh masyarakat. Pelembagaan itu diadakan demi suatu kesatupaduan (integrasi) dan orde masyarakat.[9]

Sampai pada penjelasan tentang bentuk-bentuk kecenderungan dalam teoritisasi realitas sosial dalam sosiologi modern dan kontemporer di atas, tampak sekali persoalan determinisme atau kausalitas sepihak menjadi problem yang mendasar. Persoalan inilah yang sesungguhnya ingin diatasi oleh Peter L. Berger dalam bangunan teori sosialnya. Namun yang menjadi persoalan adalah sejauhmana Berger mampu mengatasi problem "reduksionisme" dalam teoritisasi ilmiah terhadap fenomena agama yang disinyalir berakar jauh pada problem teoritisasi ilmiah-empiris terhadap realitas sosial tersebut. Bagaimana sesungguhnya basis filosofis pemikiran Berger dalam mengatasi problem reduksionis tersebut.

B. Pralegomena filosofis: Manusia Berada-di-dalam-Dunia

Sebelum masuk pada persoalan yang menjadi inti bahasan makalah ini, ada baiknya penulis mencoba menguraikan terlebih dahulu landasan filosofis pemikiran sosiologis Berger dalam memahami realitas sosial dan agama yang menjadi dasar baginya untuk mengatasi problem "reduksionisme" dalam teoritisasi ilmiah. Jika ditelisik dengan seksama, maka apa yang menjadi landasan filosofis pemikiran sosiologis Berger sesunggunya bertitik-tolak dari pemahaman tentang posisi manusia dengan dunianya, sebagaimana yang dijelaskan oleh Berger berikut ini:

> ...tidak ada kodrat (nature) insani dalam arti suatu *substratum* yang telah ditetapkan secara biologis dan yang menentukan keanekaragaman bentukan-bentukan sosio-kultural. Yang ada hanyalah kodrat insani dalam arti konstanta-konstanta antropologis ... yang membatasi dan memungkinkan bentukan-bentukan sosio-kultural manusia. Tetapi bentuknya yang khusus dari keinsanian itu ditentukan oleh bentukan-bentukan sosio-kultural itu dan berkaitan dengan variasi-variasinya yang sangat banyak

[9] K. J. Veeger, *Realitas Sosial* , … *Op.Cit*, hlm. 201.

itu. Sementara bisa saja dikatakan bahwa manusia mempunyai kodrat, adalah lebih berarti untuk mengatakan bahwa manusia mengkonstruksi kodratnya sendiri; atau lebih sederhana lagi, bahwa manusia menghasilkan dirinya sendiri.[10]

Titik tolak ini sendiri, bagi Berger, merupakan semacam pralegomena filosofis yang, tentunya, bersifat pra-sosiologis.[11] Perspektif yang bersifat dialektis inilah yang kemudian digambarkan dalam teorinya tentang tiga momentum proses dialektis, yakni *eksternalisasi, objektivasi*, dan *internalisasi*.[12] Berger, dalam konteks ini, ingin menggambarkan proses yang melalui tindakan dan interaksinya manusia menciptakan secara terus menerus suatu realitas yang dimiliki bersama, yang dialami secara faktual objektif dan penuh arti secara subjektif. Realitas sosial yang dialami manusia sehari-hari, dengan demikian, dikonstruksikan secara sosial (*socially constructed*). Menurut Berger, masyarakat itu sendiri, dengan berbagai institusinya, diciptakan dan dipertahankan atau diubah melalui tindakan dan interaksi manusia.[13]

Pola pemahaman ini sesungguhnya menegaskan bahwa penekanan sepihak atas salah satu aspek -- *individu* atau *masyarakat* -- yang terjadi dalam diskursus sosiologi modern merupakan reduksi atas kesemestaan realitas sosial. Hubungan antara individu dan masyarakat, demikian juga, tidak dapat dipahami dalam kerangka kausalitas linear, sebagaimana kecenderungan kuat yang muncul pada "ilmu-ilmu positif" terhadap realitas sosial. Setiap momentum proses dalam kerangka pemikiran dialektis ini merupakan "sebab" sekaligus "akibat", atau "akibat" sekaligus "sebab".

Posisi pemikiran seperti ini kemudian semakin kentara pada kerangka pemahaman Berger menyangkut realitas agama. Menurut Berger, agama memang merupakan bentuk

---

[10]Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, (New York: Anchor Books, 1967), hlm. 49.

[11]Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: … Op. Cit,* hlm. 20.

[12]Peter L. Berger , *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion*, (New York.: Anchor Books, 1969), hlm. 4.

[13]Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: … Op.Cit,* hlm. 93.

proyeksi manusia. Ia dihasilkan lewat proses *eksternalisasi*.[14] Bentuk proyeksi ini, bagi Berger, sesungguhnya merupakan bentuk cerminan "bagaimana manusia mengambil sikap-sikap eksistensial yang berbeda dihadapan aspek-aspek anomik pengalamannya dalam dunia sosial. Sikap itu kemudian direfleksikan secara teoritis dalam sistem-sistem keagamaan untuk suatu usaha nomisasi".[15] Lebih spesifik lagi, proyeksi tersebut merupakan cara mengatasi "keberhinggaan eksistensial" (*to transcend the finitude of individual existence*).[16] Agama, dalam konteks proyeksi ini, pada akhirnya berfungsi sebagai universum simbolik, yang tidak lain merupakan "tudung kudus" yang memberikan legitimasi atas tatanan dunia sosial yang sifatnya konstruktif dan biografi individu yang ada di dalanya dengan melindunginya dari chaos dan anomi.[17]

Fungsi yang begitu mendasar agama bagi eksistensi sosial manusia di-dalam-dunia ini didasarkan karena agama mampu menghubungkan konstruksi-konstruksi realitas rawan dari masyarakat-masyarakat empiris dengan realitas purna. Realitas-realitas rawan dunia sosial itu didasarkan pada *realissimum* kudus, yang menurut definisinya berada di luar kemungkinan-kemungkinan yang timbul dari makna-makna manusiawi dan aktivitas-aktivitas manusia.[18] Agama, dengan demikian, melegitimasi lembaga-lembaga sosial dengan memberi-kannya status ontologis yang absah, yaitu dengan meletakkan lembaga-lembaga tersebut di dalam suatu kerangka acuan kudus dan kosmik. Konstruksi-konstruksi historis aktivitas manusia itu dilihat dari suatu titik tertinggi yang mengatasi sejarah maupun manusia.[19]

---

[14]Peter L. Berger , *The Sacred Canopy: … Op.Cit*, hlm 88.
[15] Peter L. Berger , *The Sacred Canopy: … Op.Cit*, hlm. 80.
[16] Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: … Op.Cit,* hlm. 103.
[17] Peter L. Berger , *The Sacred Canopy: … Op.Cit*, hlm. 26-28.
[18] *Ibid.,* hlm. 32.
[19] *Ibid.,* hlm. 33-34.

Sampai pada konteks ini, Berger menandaskan bahwa konstruksi legitimasi agama itu sendiri sesungguhnya muncul dari aktivitas manusia, tetapi begitu dikristalisasikan ke dalam kompleksitas makna yang menjadi bagian dari suatu tradisi agama, legitimasi-legitimasi itu bisa memperoleh semacam otonomi terhadap aktivitas tersebut.[20]

Universum simbolik, dalam hal ini, adalah perangkat-perangkat tradisi teoritis yang mengintegrasikan berbagai bidang makna dan mencakup tatanan kelembagaan dalam suatu totalitas simbolis.[21] Simbolis, dalam pengertian ini, mempunyai makna sebagai pelembagaan yang mengacu kepada berbagai kenyataan yang lain dari kenyataan pengalaman sehari-hari.[22] Fungsi universum simbolik adalah menempatkan segala sesuatu pada "tempatnya yang benar". Oleh karenanya, jika sudah diandaikan adanya universum simbolik, maka sektor-sektor yang saling bertentangan dalam kehidupan sehari-hari akan dapat diintegrasikan dengan mengacu secara langsung kepada universum simbolik itu.[23] Arti sosial universum simbolik, dengan demikian adalah menentukan batas-batas kenyataan sosial.[24]

Pokok pemikiran Berger sendiri tentang keberadaan manusia-di-dalam-dunia berangkat dari suatu pemahaman tentang kedirian manusia yang tidak diandaikan atas asumsi suatu substratum yang mendasari kodratnya. Berger, dalam konteks penolakan atas pengandaian pada suatu substratum ini, memberi dua kata kunci pemahaman tentang manusia dan dunia sosial dan pola hubungan antara keduanya. Dua kata kunci tersebut adalah kedirian yang "belum selesai" dan keterbukaan-dunia (*world-openness*).

Menurut Berger, manusia secara ontogenetis dilahirkan dalam bentuk kedirian yang "belum selesai". Keberadaannya di-dunia, dengan demikian, merupakan proses untuk "menjadi

[20] *Ibid.,* hlm. 41-42.
[21] Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: … Op.Cit,* hlm. 95.
[22] *Ibid.,* hlm. 97.
[23] *Ibid.,* hlm. 98-99.
[24] *Ibid.,* hlm. 102.

manusia". Manusia, dalam konteks tersebut, secara terus-menerus melakukan proses eksternalisasi diri. Ia selama proses tersebut mencurahkan makna-makna ke dalam realitas.

Sampai pada konteks tersebut, asumsi Berger ini sesungguhnya ingin menunjukkan bahwa ciri hakiki dari manusia yang paling umum adalah "ada-dalam-dunia". Diasumsikan, dalam konteks ini, bahwa "menjadi manusia secara fundamental berarti mengada (*to exist*)".[25] Mengada berarti "keluar" (*stand out*) sebagai yang unik dan khas yang selalu milik-ku dan yang mengekspresikan diri melalui kata-ganti personal "Aku".[26] Ini artinya, hidup sebagai manusia berarti keluar dari immanensinya dan mengarah kepada yang lain.[27] Ini artinya pula, kedirian manusia sangat ditentukan dalam konteks keterlibatannya dalam dunia. Ia menghadirkan dirinya hanya dalam kaitannya dengan dunia. Tidak ada cara berada manusia yang dapat digambarkan tanpa keterkaitan dengan dunia.[28]

Sampai di sini, kemudian, "Ada-dalam", sebagaimana dalam perspektif Heideggerian, tidak diartikan sebagaimana benda yang secara spasial menempati ruang. Benda-benda itu hanya "vorhandenheit" (*presence-at-hand*), yakni hanya terletak begitu saja di depan orang, tanpa ada hubungannya dengan orang itu. Benda-benda itu hanya berarti, jikalau dihubungkan dengan manusia. Sementara manusia juga berdiri, akan tetapi ia mengambil tempat di tengah-tengah dunia sekitarnya. Berada, dalam konteks ini, berarti menempati atau mengambil tempat, keluar dari dirinya, dan berdiri di tengah-tengah segala "yang berada". Oleh karena manusia "berada-di-dalam-dunia", maka ia dapat memberi tempat kepada benda-benda yang di sekitarnya, ia dapat bertemu dengan benda-benda itu dan juga dengan manusia-manusia lain.

---

[25] William A. Luijpen, *Existential Phenomenology,* (New York: Duquesne Univ. Press, 1960), hlm 18-19).

[26] John Macquarrie, *Martin Heidegger*, (London: Lutterworth Press, 1980), hlm. 17.

[27] Mariana Ortega, "Dasein Comes after the Epistemic Subject But Who is Dasein ?", dalam *International Philosophical Quarterly*, Vol. XL., No. 1, Issue No. 157 (March 2000), hlm. 54.

[28] *Ibid*., hlm. 55.

Inilah yang dimaksud sebagai "keterlibatan" Dasein. "Ada-dalam" harus diartikan secara eksistensial, dan dengan demikian dilihat bukan secara ontis tetapi ontologis. "Ada-dalam" adalah struktur Dasein, bukan suatu sifat yang sewaktu-waktu dapat ditanggalkan dari Dasein. Asumsi ini tampak sekali dalam ungkapan Heidegger sebagaimana yang terdapat dalam kutipan sebagai berikut:

> "Being-in ... is a state of Dasein's being; it is an existentiale. So one cannot think of it as the being-presence-at-hand of some corporeal thing (such as human body) "in" a being which is presence-at-hand".[29]

Dengan mengasumsikan karakter "keterlibatan" ini, maka eksistensi manusia menunjukkan suatu yang sadar akan dunia. Asumsi atas bentuk keterlibatan ini, sesungguhnya, tidak lepas dari kapasitas kesadaran yang dimiliki manusia. Kesadaran selalu dan mesti merupakan kesadaran akan sesuatu, yakni tentang sesuatu yang bukan kesadaran itu sendiri. Kesadaran, dengan demikian, secara esensial berorientasi kepada sesuatu atau intensional.[30] Ini artinya, manusia yang berkesadaran adalah selalu dan mesti terlibat dalam suatu dunia, karena kesadaran bukan terkunci dalam dirinya.

Sampai pada konteks kapasitas kesadaran ini, sadar berarti sudah berada di luar diri sendiri. Subjek, dengan demikian, tidaklah dipahami sebagai yang harus menerobos "wadah" dari kesadaran, karena kesadaran bukanlah suatu wadah. Lingkup kesadaran telah memasukkan yang lain.[31] Inilah yang merupakan ciri dari inteligibilitas kesadaran.[32]

Semua yang diungkapkan di atas, sesungguhnya, tidak lepas dari apa yang menjadi segi fungsional kesadaran yang intensional tersebut. Hal ini karena, melalui intensionalitas suatu

[29] (Heidegger, 1962: 365).

[30] William A. Luijpen, *Existential Phenomenology,* (New York: Duquesne Univ. Press, 1960), hlm 20.

[31] Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan* disadur oleh P. Hardono Hadi, (Yogyakarta: Kanisius,1994), hlm. 45.

[32] *Ibid.*, hlm 46.

kesadaran dimungkinkan data-data inderawi yang semula cerai-berai menyatu sebagai objek yang tampil. Intensionalitas juga menyebabkan terjadinya identifikasi, yakni mengadakan sintesis atas berbagai aspek, segi, dan tahapan dari suatu objek. Intensionalitas selanjutnya mengadakan konstitusi, yakni menampilkan objek pada kesadaran. Konstitusi inilah yang memungkinkan tampilnya realitas.[33] Namun demikian, konstitusi bukan berarti kesadaran menciptakan dunia, tapi kesadaran ada agar penampakan dunia dapat berlangsung. Kesadaran bukan semata-mata cermin atas apa yang berlangsung di luarnya, tetapi suatu aktivitas. Tidak ada dunia-pada-dirinya yang lepas dari kesadaran.[34]

Asumsi di atas, dengan demikian, menunjukkan bahwa tidak ada selubung yang memisahkan subjek dengan objek. Realitas tampil pada kesadaran. Hal ini dapat terjadi karena kodrat kesadaran adalah terarah pada realitas. Ini artinya, tidak ada sesungguhnya apa yang disebut dengan dunia ontologis yang terpilah dari subjek. Tidak ada pula suatu subjektivitas murni yang lepas dari dunia. "Keterlibatan", dengan demikian, merupakan cara berada manusia-di-dalam-dunia.[35]

Posisi cara mengada manusia-di-dalam-dunia yang demikian juga terrefleksi pada posisi tubuh manusia. Menurut Merleau-Ponty, tubuh sebagai wahana dari cara manusia-berada-dalam-dunia, yang disebutnya *etre-au-monde.* Kebertubuhan-ku menunjukkan bahwa aku dan dunia-ku saling terlibat dan terus-menerus aku *terlibat* dengan lingkungan dunia yang terbatas. Aku sadar akan tubuhku melalui dunia, dan tubuhku itu menjadi *poros* dari dunia. Hal ini karena aku mengenali objek-objek sekitarku sebagai sesuatu yang bersegi-segi. Aku juga memeriksa dari segi-ke-segi sehingga dengan cara itu aku menyadari duniaku dengan perantaraan tubuhku.

---

[33] Karlina Leksono-Supeli, *Aku dalam Semesta: Suatu Kajian Filsafat atas Hubungan Subjek-Objek di dalam Kosmologi*, (Naskah Tesis belum diterbitkan), (Jakarta: Program Pascasarjana Universitas Indonesia, 1994), hlm. 45.

[34] *Ibid.*, hlm. 45.

[35] *Ibid.*, hlm. 42.

Tubuhku adalah subjek, karena merupakan suatu cara memandang dunia dan suatu cara dimana sikap-sikap subjektifku aku kenali sendiri. Melalui tubuh itu, *aku* mengungkapkan eksistensiku, karena aku dikenal sebagai subjek melalui tubuhku. Tubuh-ku mengekspresikan aku, tetapi juga sebaliknya, tubuhku itu aku ekspresikan. Tubuhku adalah subjek, juga karena melalui tubuh aku memberi makna dan bentuk pada objek-objek. Tubuhku, dengan demikian, adalah subjek karena melalui tubuh itu aku mengada-di-dunia. Suatu subjek murni tanpa tubuh bukan hanya mengerikan tetapi juga tidak mungkin karena aku menyadari diriku melaluinya.[36]

Menurut Merleau-Ponty juga, berada-dalam-dunia (*etre-au-monde*) sebagai cara mengadaku di dunia mengandung paradoks. Artinya, bila aku bergerak ke arah dunia, aku mengubur intensi-intensi praktis dan perseptual ke dalam objek-objek. Namun demikian, pada saat yang bersamaan, objek-objek ini pada akhirnya menampakkan diri mendahului dan bersifat eksternal terhadap intensi-intensi tersebut. Objek-objek itu ada bagiku hanya sejauh menimbulkan pemikiran-pemikiran dan kehendak-kehendak di dalam diri-ku. Manusia dan dunianya, dalam arti ini, ada dalam kesatuan asali yang berketegangan secara dialektis.[37] Tubuh, dalam konteks ini, tidak lagi hanya dipahami sebagai *partes extra partes* atau objek, melainkan sebagai kemungkinan bagi manusia untuk berkomunikasi dengan dunia. Sementara di pihak lain, dunia itu sendiri tidak lagi dipahami sebagai kumpulan objek-objek tertentu, melainkan sebagai suatu *cakrawala* yang tersembunyi di dalam seluruh pengalaman manusia karena senantiasa mendahului setiap pemikiran tertentu.[38]

Sampai di sini, "keterlibatan" dengan demikian juga menandaskan adanya "keterbukaan-dunia" bagi manusia. Keterbukaan menjadi khas manusiawi karena manusia

---

[36] Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), hlm. 98-199.

[37] Kees Bertens, *Fenomenologi Eksistensial*, (Jakarta: Gramedia,1996), hlm. 139.

[38] Franky Budi Hardiman, "Berada-di-Dunia: Merenung-kan Manusia bersama Merleau-Ponty", dalam Majalah *Basis*, Agustus-September, (Yogyakarta: 1988), hlm. 288.

memiliki tiga komponen penting, yakni kepekaan (*befindlichkeit*), mengerti (*verstehen*), dan berbicara (*rede*). Kepekaan di sini menunjukkan aspek emosi dan perasaan yang dimiliki manusia dalam menanggapi lingkungannya, sementara mengerti menunjukkan bahwa manusia hidup dalam suatu kesadaran akan "berada"nya. Adapun berbicara menunjukkan cara manusia mengungkapkan dirinya kepa-da yang lain. Sampai di sini, mengada dengan demikian tidak berarti hanya ada dalam dunia, tetapi juga ada "pada" (*at*) dunia. Unsur "pada" menunjukkan suatu jenis karakter yang dinamis.[39] Oleh karenanya, dengan mengatakan bahwa eksistensi manusia merupakan ada-"pada"-dunia menunjukkan maksud bahwa dia tidak sama sekali tidak bergerak dalam dunia.[40]

Jika kerangka analisis ini dihadapkan pada asumsi Berger tentang posisi manusia dalam dunia sosial, maka posisi pemikiran Berger menunjukkan kecenderungan untuk menekankan aspek "eksistensi". Ungkapan ini dengan kata lain sebagaimana dikatakan oleh Sartre bahwa "*existence comes before essense*".[41]

Sartre dalam konteks ini menyatakan sebagai berikut:

> Tidak ada kodrat manusia yang bisa dipandang sebagai asasi. Manusia tidak lain dari apa yang dia tuju. Dia ada sejauh dia menyadari dirinya. Manusia dengan demikian itu bukan apa-apa kecuali jumlah perbuatan-perbuatannya. Bukan apa-apa kecuali bagaimana hidupnya.[42]

Apa yang tampak jelas dalam kutipan ini adalah tekanan kepada inti kehidupan manusia dan pengalamannya, yakni terhadap kesadarannya yang langsung dan subjektif.[43] Kerangka-pikir ini tentunya sangat berkesesuaian dengan perkembangan paradigma pemikiran filsafat

---

[39] William A. Luijpen, *Existential Phenomenology*, (New York: Duquesne Univ. Press, 1960), hlm. 39.

[40] *Ibid*., hlm. 40.

[41] Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotion*, (New York: Castle, 1948), hlm. 26).

[42] *Ibid*., hlm. 50.

[43] F. Copleston, *Existentialism and Modern Man*, (London: Blackfriars, 1973), hlm. 15.

Barat di akhir abad ke-19, atau lebih-lebih pada pertengahan abad ke-20 yang telah mengalami pergeseran yang fundamental. Pergeseraan paradigma yang cukup penting dan relevan yang dimaksud adalah pergeseran pendulum "idealis" ke arah "historis" dan pendulum "esensi" ke arah "eksistensi".[44] Fenomena ini bisa diilustrasikan dalam suatu titik berangkat ungkapan Marx "*the ideal is nothing else than the material world reflected by human mind and translated in forms of thought*".[45] Sampai di sini, posisi dunia yang menjadi tempat manusia berada, kemudian, juga bermakna eksistensial karena menjadi tempat seseorang menjalani kehidupannya. Artinya, dunia adalah sekitaku yang tidak berada di sana begitu saja, tetapi dipengaruhi dan mempengaruhi aku.[46]

Dalam konteks inilah bisa dipahami ketika Berger mengapreasiasi model dialektika dalam cara manusia secara simultan menghasilkan dan dihasilkan oleh masyarakat, dan menekankan dunia yang dikonstruksi secara sosial. Namun demikian, sebagaimana yang diungkapkan oleh David Horrell dalam tulisannya *Converging Ideologies: Berger and Luckmann and the Pastoral Epistles*, tekanan Berger yang begitu kuat atas kualitas dunia sosial yang bersifat objektif, eksternal, dan diterima begitu saja, justru mengaburkan pada tingkat mana tatanan sosial itu secara terus-menerus direproduksi dalam dan melalui aktivitas subjek manusia. Kekaburan ini, tentunya, telah mengabaikan hubungan penting antara transformasi dan reproduksi, yang justru merupakan jantung dialektika di tingkat sosiologis untuk perubahan sosial.[47]

---

[44] M. Amin Abdullah, *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas ?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 6.

[45] Karl Marx, *Capital*, Edited by Friedrich Engels, (New York: The Univ. of Chicago, 1986), hlm. 11.

[46] Karlina Leksono-Supeli, *Aku dalam Semesta: … Op.Cit.*, hlm. 63-64.

[47] David Horrel, "Converging Ideologies: Berger and Luckmann and the Pastoral Epistles, dalam *Journal for the Study of the New Testament*, No. 50. Thn. 1993, hlm. 90.

Asumsi ini dikemukakan oleh Horrel berdasarkan ilustrasi Berger tentang objektivitas dunia sosial itu dengan mengacu pada bahasa. Persamaan ini, karena bahasa memiliki aturan yang sudah diberikan secara objektif.[48] Padahal, sebagaimana yang diungkapkan oleh Giddens, bahwa setiap penggunaan bahasa disamping mempergunakan aturan-aturan dari bahasa itu, pada saat yang sama juga mereproduksi aturan-aturannya.[49] Oleh karenanya, dalam setiap tindakan transformasi selalu ada kemungkinan akan reproduksi.[50] Bahasa, seperti masyarakat, tidak semata-mata diberikan secara objektif, tetapi dihasilkan kembali dan ditransformasikan dalam dan melalui aktivitas yang terus menerus. Giddens mengungkapkan hal ini sebagai berikut:

> "Every act which contributes to the reproduction of a structure is also an act of production, a novel enterprise, and as such may initiate change by altering that structure at same time as it re-produces it -- as the meanings of words change in and through their use".[51]

Sampai pada konteks ini, ilustrasi Berger tentang objektivitas dunia sosial di atas, dianggap oleh Horrel, cenderung menggambarkan posisi sosiologi Berger yang pro status qou.[52] Kritik Horrel di atas, pada batas-batas tertentu, bisa diterima sebagai titik krusial dalam pemikiran Berger. Namun demikian, jika memperhatikan pembahasan Berger mengenai kaitan universum simbolik agama dengan proses sekularisasi dalam dunia modern akan tampak di sana perspektif yang cukup menggugurkan asumsi Horrel di atas. Transformasi dan reproduksi, dalam bahasan tersebut, terjadi di tingkat proses-proses sosial itu sendiri, yakni ketika struktur

---

[48] Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion … Op.Cit.*, hlm. 12.

[49] Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, (London: Hutchison, 1976), hlm. 103-104, 118-129, 161.

[50] *Ibid.,* hlm. 128.

[51] *Ibid.*, hlm. 128.

[52] Gill, Jerry H., 1988, "Objectivity and Social Reality: Peter L. Berger" dalam Philosophy Today, Fall Edition. (Bandingkan dengan Gill, 1988: 256-269).

kemasuk-akalan dunia mengalami keruntuhan dihadapan kondisi-kondisi sosial yang diakibatkan aktivitas-aktivitas sosial dalam masyarakat itu sendiri.

Yang perlu ditegaskan di sini mengapa Berger cenderung sangat menekankan arti penting dunia sosial objektif dan legitimasi yang mengiringinya karena menyangkut "ketidakstabilan" hubungan manusia dengan lingkungannya. Hal ini tidak lepas dari kondisi ontogenetis manusia yang "belum selesai". Oleh karenanya, organisme manusia tidak memiliki sarana yang diperlukan untuk memberi stabilisasi bagi perilaku manusia. Eksistensi manusia, dengan demikian, merupakan eksistensi dalam keadaan khaos jika sumber-sumber kestabilan itu dicari pada kapasitas organisme manusia itu sendiri. Dalam konteks inilah manusia selalu lebih dulu mengandaikan struktur sosial yang bersifat stabil.

Untuk selanjutnya, hal yang dapat diterima dari kritik atas pemikiran Berger adalah asumsi-asumsi Berger tentang konstruksi dunia sosial, sebagaimana yang diungkapkan Horrel melalui kritik Giddens, yang tidak mempertimbangkan problem ideologi dan kepentingan.[53] Tidak ada, dengan kata lain, pertimbangan yang memadai tentang dimensi ideologis dalam proses konstruksi realitas sosial: kepentingan siapakah yang diberikan oleh tatanan sosial dan bagaimana ketidakadilan dan eksploitasi bersembunyi secara "alamiah" dalam konstruksi realitas semacam itu?[54] Itulah point kelemahan pemikiran Berger yang cukup mendasar tentang konstruksi dunia sosial.

C. Agama dalam Batas Eksistensial Manusia dan Proyeksi Manusia

Adapun rumusan Berger tentang agama sebagai bentuk proyeksi manusia dalam mengatasi problem batas eksistensialnya, "proyeksi" selalu saja menjadi titik-acuan bagi kajian

[53] David Horrel, "Converging Ideologies: … *Op.Cit.,* hlm. 92.
[54] *Ibid*., hlm. 92.

empiris terhadap agama. Titik-acuan ini sangat ditekankan karena bagimanapun kajian sosiologi merupakan kajian yang sifatnya empiris yang berada di luar kategori teologis ataupun etis. Kajian empiris terhadap agama, dengan demikian, harus mencerminkan apa yang disebut Berger sebagai "ateisme metodologis". Secara lebih jauh Berger menegaskan titik-tolak metodologis kajian empiris agama sebagai berikut:

> "... teori sosiologis (dan, bahkan, suatu teori lain yang bergerak di dalam kerangka kerja disiplin-disiplin empiris) akan selalu memandang agama sebagai *sub species temporis*, dengan demikian membiarkan secara terbuka pertanyaan apakah, dan bagaimana, agama bisa juga dipandang *sub specie aeternitatis*. Maka teori sosiologi harus, menurut logikanya sendiri, memandang agama sebagai suatu proyeksi manusiawi, dan dengan logika yang sama tidak mempunyai apapun guna dikatakan mengenai kemungkinan bahwa proyeksi ini mungkin merujuk kepada sesuatu yang lain dari kedirian manusia proyektornya".[55]

Sampai pada level penjelasan ini, problem realitas agama dalam konteks kajian empiris menemui titik krusial. Agama, dengan bertitik tolak pada pemahaman dari suatu proyeksi manusia, cenderung dipandang semata-mata "proyeksi manusiawi". Artinya, ada suatu kecenderungan yang sangat kuat untuk mengasosiasikan agama sebagai bentuk proyeksi semata. Hal ini bisa dilihat pada tokoh-tokoh seperti Marx, Feuerbach, Freud yang cenderung untuk menekankan aspek proyeksi sebagai substansi agama. Kenyataan ini bisa dilihat pada ungkapan Marx terhadap realitas agama sebagai berikut:

> "*Religious* distress is at the same time the *expression* of real distress and the *protest* against real distress. Religion is the sign of the oppressed creature, the heart of a hearthless world, just as it is the spirit of a spiritless situation. It is the *opium* of the people … The abolition of religion as the *illusory* happiness of the people is required for their *real* happines. The demand to give up the illusion about its condition is the *demand to give up a condition which needs illusions*".[56]

---

[55] Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion*, (New York : Anchor Books, 1969), hlm. 180.

[56] Karl Marx and Friedrich Engels, *On Religion*, (Moscow: Foreign Languages Pub., 1955), hlm. 42.

Agama, dalam bahasa ekstrem Feuerbach, tidak lebih daripada proyeksi hakikat manusia. Namun kemudian manusia lupa bahwa proyeksi itu adalah dirinya sendiri. Oleh karenanya, "bukan Tuhan yang menciptakan manusia, tetapi sebaliknya Tuhan adalah ciptaan angan-angan manusia".[57] Implikasi definisi agama yang demikian cenderung untuk memandang agama sebagai suatu mekanisme kompensasi dan produk tatanan sosial yang destruktif.[58] Konteks asumsi demikian inilah yang menyebabkan pandangan-pandangan Marx dan Feuerbach tentang agama cenderung bersifat pejoratif.

Berger sendiri, walaupun meletakkan aspek proyeksi sebagai titik-tolak kajian agamanya, namun ia menolak implikasi bahwa agama dapat dilihat semata-mata sebagai "efek" atau "refleksi" proses-proses sosial. Bagi Berger, "aktivitas manusia yang memproduksi masyarakat *juga* yang memproduksi agama berhubungan secara dialektis". Oleh karenanya, mungkin saja terjadi bahwa dalam suatu perkembangan historis tertentu, suatu proses sosial adalah akibat dari ideasi keagamaan, sementara dalam perkembangan lain justru terjadi adalah kebalikannya. Artinya, implikasi keakaran agama dalam aktivitas manusia itu *tidak* dalam hal bahwa agama itu selalu merupakan suatu variabel ketergantungan dalam sejarah suatu masyarakat, tetapi sebaliknya agama memperoleh realitas objektif dan subjektifnya dari manusia, yang memproduksi dan mereproduksi agama dalam kehidupan mereka berkelanjutan.[59]

Berger, dengan menekankan aspek agama yang tidak semata-mata "efek" atau "refleksi", sesungguhnya dengan sendirinya menandas suatu realitas agama yang mengatasi

---

[57] Franz Magnis-Suseno, *Karl Marx Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, (Jakarta: Gramedia, 1999), hlm. 68.

[58] Michel Hill, "Sociological Approaches", dalam Frank Whaling (ed), *Contemporary Approaches to the Study of Religion in 2 Volumes*, (New York : Mouton Pub., 1985), hlm. 105.

[59] Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: … Op.Cit.* hlm. 47.

fenomena manusiawi. Berger, dalam konteks inilah, memasuki wilayah substansi agama.[60] Maka dengan mendifinisikan agama melalui kerangka substantif "sakral", agama tidak hanya dirujukkan sebagai suatu "produk manusia" yang dibuat dari bahan-bahan yang manusiawi tapi juga non-manusiawi.[61] Oleh karena itulah, bagi Berger agama sesungguhnya tidak semata-mata sebagai "kanopi" yang melindungi, tapi juga "kanopi yang sakral". Inilah yang membedakan Berger. Penegasan perbedaan ini tampak sekali dalam kutipan berikut:

> "Saya mempertanyakan kemanfaatan suatu definisi yang menyamakan agama dengan *tout courty* manusia. Adalah satu hal untuk menunjuk dasar-dasar antropologis keagamaan dalam kapasitas manusia terhadap transendensi diri, dan hal lain lagi jika menyamakan keduanya. Bagaimanapun, terdapat cara-cara transendensi-diri dan semesta-semesta simbolik, yang mengiringinya yang sangat berbeda satu sama lain, apapun identitasnya asal-usul antropologis mereka. Itulah pendapat saya, tidak ada keuntungannya kalau mengatakan, bahwa sains modern adalah suatu bentuk agama ... Saya kira lebih berguna kalau mencoba mengadakan suatu definisi agama substantif dari permulaan, dan memperlakukan akar antropologis dan fungsionalitas sosialnya sebagai masalah-masalah yang berbeda".[62]

Sampai pada konteks ini, Berger sesungguhnya tidaklah sendirian dalam memberi kualitas tertentu pada agama. Durkheim dalam bukunya *Elementary Forms of the Religious Life* juga memakai kerangka yang sama, tetapi cenderung menekankan aspek fungsionalitas sebagai kerangka substantif agama. Dalam hal ini, ketika Durkheim berbicara tentang "yang sakral" dan "yang profan" selalu berada dalam konteks persoalan masyarakat dan kebutuhan-kebutuhannya. Artinya, "yang sakral" bagi dia merupakan sesuatu yang bersifat sosial, yakni yang berhubungan dengan *clan* (marga), sementara "yang profan" adalah lawannya, yakni yang berhubungan dengan individu. Bagi Durkheim, simbol-simbol dan ritual-ritual yang sakral sepertinya menunjukkan yang supranatural, akan tetapi sesungguhnya semua itu hanya

[60] Gregory Baum, "Definitions of Religion in Sociology", dalam Mircea Eliade & David Tracy, *What is Religion?* [Concilium Religion in the Eighties], T&T Clark, Edinburgh. 1980), hlm. 29-30.

[61] Annette Ahern, "Re-enchanting the World: Berger's Sacramental Approach to Religion", dalam *Toronto Journal of Theology*, 11/1. (1995, hlm. 25).

[62] Peter L. Berger, *The Sacred Canopy … Op.Cit.* hlm. 177.

penampakan luarnya saja. Tujuan simbol dan ritual adalah semata-mata untuk membuat orang sadar tentang tugas-tugas sosial mereka dengan mensimbolisasikan *clan* sebagai Dewa Totem mereka.[63]

Berger sendiri, dalam konteks ini, lebih condong untuk mengikuti jejak Rodulf Otto dan Mircea Eliade untuk menekan aspek "yang sakral" sebagai kategori yang khas pada agama. Hal ini karena "yang sakral" bagi kedua tokoh ini menyangkut persoalan agama. Bagi Eliade misalnya, agama menempatkan "yang sakral" dalam dan pada dirinya, dan bukan semata-mata sebagai suatu cara untuk menggambarkan yang sosial. Dia memahaminya sebagai kepercayaan terhadap wilayah supranatural. Sementara Otto menggunakan kata ini untuk menggambarkan jenis pengalaman individu manusia dalam menjumpai sesuatu yang luar biasa.[64]

Sampai di sini, hal yang tampak dari rumusan kaum sosiolog tentang agama di atas cenderung mencerminkan apa yang disebut oleh Ignas Kleden sebagai "hanya melihat apa yang hendak dilihatnya".[65] Sebagai contoh apa yang telah dilakukan oleh Weber misalnya. Dalam menyelidiki munculnya kapitalisme industri di Barat, Weber hanya melihat pengaruh Calvinisme, dan tidak (mau) melihat pengaruh yang sangat besar dari penemuan-penemuan baru di bidang teknik.[66]

Hal yang sama inilah yang tampak dari rumusan Berger tentang arti penting sosial agama. Teori Berger tentang agama, dengan demikian, belum mampu mencakup wilayah luas dari kesemestaan sosial keberagamaan manusia. Ini artinya, ia cenderung mereduksi wilayah

---

[63] Daniel L Pals, *Seven Theories of Religion*, (New York : Oxford Univ. Press, 1996), hlm. 164.

[64] *Ibid*, hlm. 165.

[65] Ignas Kleden, "Fakta dan Fiksi tentang Fakta dan Fiksi", dalam Jurnal Kebudayaan Kalam, edisi 11, Jakarta., hlm 26.

[66] Ibid., hlm. 27.

fungsional agama di tingkat sosial hanya pada satu sisi, yakni agama berfungsi sebagai alat legitimasi di tingkat universum simbolik.

D. Penutup

Dari bahasan di atas, ada beberapa hal yang bisa ditarik kesimpulan berdasarkan refleksi filsafat ilmu, yakni: walaupun dalam tataran paradigmatis, Berger berhasil membangun kerangka teori sosial yang dialektis, namun ternyata Berger juga akhirnya gagal untuk melihat agama secara utuh. Salah satu bentuk kegagalan Berger tersebut adalah Berger cenderung mereduksi realitas agama ke dalam kerangka kognitif semata, walaupun di sisi yang lain Berger cenderung untuk menyatakan realitas sosial agama tidak hanya ditentukan oleh ideasi agama itu sendiri tapi juga oleh kondisi-kondisi sosial. Tampak di sini Berger mengalami ambigiusitas dalam membangun teoritisasi agama. Jika ini dilihat dari kerangka umum pemikiran Berger yang menekankan sifat dialektis antara individu dan masyarakat, tentunya, tampak sekali Berger gagal untuk mengaplikasikan konsep tersebut pada level ini. Padahal persoalan keterkaitan ideasi agama dengan kondisi-kondisi sosial yang sering dikedepankan oleh Berger dalam memaknai hubungan dialektis antar keduanya, justru menunjukkan arti penting aspek makro, yakni struktur-struktur sosial yang dibangun manusia, bagi eksistensi manusia. Keterjebakan Berger pada aspek mikro ini, tentunya, memperlihatkan suatu kelemahan yang mendasar dari bentuk teoritisasi agama dalam sosiologi Berger. Oleh karena itulah, hal yang mendasar yang perlu dipertimbangkan bagi pengembangan teoritisasi agama selanjutnya adalah perlunya reorientasi yang berusaha untuk melihat fungsi dan dimensi sosial agama dalam level mikro dan makro sekaligus. Atas dasar inilah, sangatlah diperlukan pendekatan multi-dimensi []

DAFTAR PUSTAKA

Ahern, Annette, 1995, "Re-enchanting the World: Berger's Sacramental Approach to Religion", dalam *Toronto Journal of Theology*, 11/1.

Baum, Gregory, 1980, "Definitions of Religion in Sociology", dalam Mircea Eliade & David Tracy, *What is Religion?* [Concilium Religion in the Eighties], T&T Clark, Edinburgh.

Berger, Peter L., 1963, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, Penguin Books, England.

-----------., 1963, *Sociology Reinterpreted: An Essay on Method and Vocation*, Penguin Books, England.

-----------, and Thomas Luckmann, 1967, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Anchor Books, New York.

-----------., 1969, *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York.

-----------., 1970, *A Rumor of Angels: Modern Society and Rediscovery of the Supernatural*, Anchor Books, New York.

Bertens, Kees, 1992, "Yang Sakral dan yang Profan dalam Penghayatan Tradisional; Homo Religius Menurut Mircea Eliade", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, Vol. III, No.3. Jakarta.

Collin, Finn, 1997, *Social Reality*, Routledge, London & New York.

Copleston, F., 1958., *Existentialism and Modern Man*, Blackfriars, London.

Eliade, Mircea, 1957, *The Sacred and the Profan*, Harper and Row Pub., New York.

Giddens, Anthony, 1992, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern: Suatu Analisis terhadap Karya Tulis Marx, Durkheim dan Max Weber*, Universitas Indonesia Press, Jakarta.

Gill, Jerry H., 1988, "Objectivity and Social Reality: Peter L. Berger" dalam *Philosophy Today*, Fall Edition.

Hardiman, Franky Budi, 1988, "Berada-di-Dunia: Merenungkan Manusia bersama Merleau-Ponty", dalam *Majalah Basis*, Agustus-September, Yogyakarta.

---------------------, 1993, "Kesadaran yang tak Bersarang" dalam Tim Redaksi Driyarkara, *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan*, Gramedia, Jakarta.

Hill, Michel, 1985, "Sociological Approaches", dalam Frank Whaling (ed), *Contemporary Approaches to the Study of Religion* in 2 Volumes, Mouton Pub., New York.

Horrel, David, 1993, "Converging Ideologies: Berger and Luckmann and the Pastoral Epistles, dalam *Journal for the Study of the New Testament*, No. 50.

Johnson, Doyle Paul, 1994, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, diterjemahkan oleh Robert M. Z. Lawang, Jilid I & II, Gramedia, Jakarta.

Kehrer, Gunter & Bert Hardin, 1985, "Sociological Approaches", dalam Frank Whaling, *Contemporary Approaches to the Study of Religion* in 2 Volumes, Mouton Pub., New York.

Kleden, Ignas, 1998, "Fakta dan Fiksi tentang Fakta dan Fiksi", dalam Jurnal Kebudayaan *Kalam*, edisi 11, Jakarta.

Leksono-Supeli, Karlina, 1994, *Aku dalam Semesta: Suatu Kajian Filsafat atas Hubungan Subjek-Objek di dalam Kosmologi*, (Tesis), Program Pascasarjana Universitas Indonesia, Jakarta.

Luijpen, William A., 1960, *Existential Phenomenology*, Duquesne Univ. Press, New York.

Luckmann, Thomas, 1978, *Phenomenology and Sociology*, Penguin Books, New York.

Macquarrie, John., 1980, *Martin Heidegger*, Lutterworth Press, London.

Magnis-Suseno, Franz, 1999, *Karl Marx Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Gramedia, Jakarta.

Marx, Karl, 1986, *Capital*, Edited by Friedrich Engels, The Univ. of Chicago, New York.

Marx, Karl and Friedrich Engels, 1955, *On Religion*, Foreign Languages Pub., Moscow.

Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Routledge & Kegan Paul, London.

Mursanto, Riyo, 1993, "Realitas Sosial Agama Menurut Peter L. Berger", dalam Tim Driyarkara (ed), *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan*, Gramedia, Jakarta.

Natanson, Maurice, 1968, "Alfred Schutz", dalam David L. Shills (ed), *International Ency. of the Social Sciences*, Vol. 14, The Macmillan Comp. & The Free Press, New York.

Otto, Rodolf, 1959, *The Idea of The Holy*, Penguin Books, England.

Ortega, Mariana, "Dasein Comes after the Epistemic Subject But Who is Dasein?", dalam *International Philosophical Quarterly*, Vol. XL., No. 1, Issue No. 157 (March 2000).

Pals, Daniel L., 1996, *Seven Theories of Religion*, Oxford Univ. Press, New York.

Ritzer, George, 1996, *Classical Sociological Theory*, McGrawHill, New York.

Sartre, Jean-Paul, *Existentialism and Human Emotion*, Castle, New York.

Smart, Niniant, 1973, *The Science of Religion & the Sociological of Knowledge*, Princeston Univ. Press New Jersey.

Stark, Werner, 1971, "Sociology of Knowledge", dalam Paul Edward (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. VII, The Macmillan Comp. & The Free Press, New York.

Schutz, Alfred, 1970, *On Phenomenology and Social Relation*, Edited and with Introduction by Helmut R. Wagner, The Univ. Of Chicago Press, Chicago & London.

-----------., 1980, *The Phenomenology of the Social World*, traslt. by George Walsh and Frederick Lehnert, ed. IV., (Heinemann Educational Books, London.

Van der Leeuw, 1967, *Religion in Essence and Manifestation*, Gloucester, New York.

Veeger, K. J., 1993, *Realitas Sosial*, Gramedia, Jakarta.